

AMAR Y QUERER. LA CORRESPONDENCIA FILIAL DE LA PERSONA HUMANA

RAFAEL CORAZÓN

Documento recibido: 4-XI-2009
Versión definitiva: 5-II-2010
BIBLID [1139-6600 (2011) n° 13; pp. 85-103]

RESUMEN: Este artículo es una exposición y explicación de la descripción del trascendental “amar” como extensión de la intimidad, la libertad y el intelecto personal de la persona humana, es decir, de la persona que carece de réplica y debe “buscar” y amar donalmente a Dios. Como la estructura donal es trina, se exponen y explican también las indicaciones de Polo sobre la esencia del hombre y, más en concreto, sobre la voluntad, el querer libre y el “retorno” de la esencia a la persona para completar dicha estructura.

Palabras clave: persona, amar, don, esencia, voluntad, libertad, sínéresis.

SUMMARY: This article is an exhibition and explanation of the description of the transcendental “to love” as an extension of the intimacy, freedom, and personal intellect of a human being, that is to say, of the person who lacks the reply and should “look for” and love deeply God. As the gifted structure is ternary it exhibits and also explains the indications of Polo about the essence of man and more concrete, about the will. To want freedom and the “return” to the essence of the person to complete said structure.

Key words: person, love, gift, essence, will, liberty, syntheresis.

1. Persona y destino

1.1. El hombre como hijo

Es frecuente encontrar en Polo la distinción entre la primera y la segunda creación, que no está presente en los filósofos —ni teólogos— cristianos, por ejemplo, en los medievales. Esta distinción se corresponde con la creación del mundo físico y la del hombre. Si el hombre no pertenece a la natura-

leza, si no es una naturaleza incluida en el universo, entonces su creación debe distinguirse de la del universo material¹.

La filosofía de santo Tomás de Aquino se funda en una verdad revelada que, sin embargo, puede ser conocida por la razón aunque, de hecho, ningún pensador pagano la alcanzó; esa verdad es la creación de la nada. En ella se apoya santo Tomás para establecer la distinción real de esencia y ser y, con ella, la de Dios y la criatura, la trascendencia divina, la dependencia de las criaturas, etc. La filosofía de Polo tiene también como punto de partida una verdad de fe que, como en el caso de santo Tomás, puede conocerse racionalmente, aunque para ello sea preciso distinguir la antropología y la metafísica, es decir, llevar a cabo una antropología trascendental, lo cual requiere un nuevo método: el abandono del límite mental.

El punto de partida de la antropología trascendental es la filiación divina: la persona humana es creada como hijo de Dios. Ser persona (humana) es ser hijo, la dependencia de la persona respecto de Dios es más fuerte que la del mundo físico porque es filial. Y esto puede afirmarse de todo hombre, no sólo del cristiano, del que se encuentra elevado al orden sobrenatural, si bien se trata de dos filiaciones distintas, pues ésta última sólo puede conocerse por la fe, es gratuita e introduce al hombre en la intimidad divina. Pero cuando Polo dice que el Hijo es el Verbo y la persona humana el adverbio², está haciendo referencia explícita a la condición de la criatura personal (humana).

Un breve recorrido por la noción de persona a lo largo de la tradición teológica y filosófica clásica ayudará a comprender cómo se *alcanza* el ser personal, la coexistencia, es decir, la condición de hijo de la persona.

El término *persona* es la traducción latina de *prósopon*, que significa máscara, careta: la que usaban los artistas en el teatro para caracterizar al personaje que representaban y que servía, al mismo tiempo, de bocina o altavoz. *Per-sonare*, sonar fuerte o resonar, hacía referencia al personaje, es decir, al papel que el actor representaba. Un mismo actor podía representar, en distintas obras de teatro, a distintos personajes; pero en el teatro el actor es secundario puesto que no sólo no aparece, no actúa en nombre propio, sino que puede ser sustituido por otro para dar vida a un mismo personaje.

-
1. “Como el ser humano es creado, y no se debe confundir con la existencia extramental creada, es preciso admitir, al menos, dos sentidos de la creación: el principal y el coexistencial —que es el propiamente donal—. *Antropología* I, 2ª ed., 126.
 2. “De acuerdo con Eckhart, Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de *además...*, es decir, luz cuyo interior es luz. Según esto, el adverbio es semejante al Verbo. El hombre es imagen de Dios”. *Antropología* I, 2ª ed., 192, nota 63.

En la teología trinitaria y en la cristología de los primeros siglos del cristianismo el significado de actor y personaje se invirtió: la persona es el actor que, siendo el mismo, representa muchos papeles a lo largo del día y de la vida; persona se usó para designar al sujeto (*hipóstasis*), mientras que el papel o rol pasó a designar la naturaleza humana, mediante la cual se manifiesta la persona. De ahí que la definición clásica de persona fuera la de “sustancia individual de naturaleza racional” o, con más precisión, la de “supuesto de naturaleza racional”³. Dicho sin muchas precisiones pero de un modo gráfico: actor o sujeto que actúa y se manifiesta mediante su naturaleza racional.

Estas definiciones no tenían como finalidad principal insistir en la separación o incomunicabilidad de la persona —así se entienden a veces quizás por influencia del pensamiento moderno— sino al contrario, en la apertura de la persona, la cual, gracias a su naturaleza racional, no está encerrada en sí misma. Se comprende mejor esto si se recuerda que las Personas divinas se entienden como “relaciones subsistentes” y que la persona creada es caracterizada como “subsistente que se relaciona”. La “relación”, una de las categorías aristotélicas y, más exactamente, uno de los accidentes, se toma como parte esencial de la definición, dándole un valor casi sustancial, es decir, eliminando, o al menos intentando eliminar, lo que tiene de accidental. Si las Personas divinas son “relaciones”, la persona creada es un ser abierto a la trascendencia, *capax Dei*. En este sentido puede decirse que Dios, al crear personas, crea seres que se relacionen con Él, con los que puede “tratar”, puesto que la “relación” de la persona con Dios es de dependencia, pero no sólo en el ser sino también en el conocimiento y el amor. Esto se expresaba en el pensamiento cristiano —en la filosofía— mostrando que Dios es el fin del hombre.

La tercera dimensión del abandono del límite mental *alcanza* al ser personal porque se *desaferra* del límite, es decir, y por lo que ahora hace al caso, porque lo *alcanza* como transobjetivo y transoperativo: ni es una operación (ni el “sujeto” de la operación), ni puede objetivarse (“el yo pensado no piensa”). La persona (humana) no es, por eso, un “ser” (un supuesto o una subsistencia), pero tampoco una “relación”, sino coexistencia, *además*, dependencia libre, apertura...⁴ En realidad, ya no caben “definiciones” lógicas, puesto que se ha abandonado el pensamiento objetivo, pero tampoco es sufi-

3 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 2; *De Potentia*, q. 9, a. 1 y 2.

4. “En el planteamiento que propongo es inadmisibile reducir la persona a la noción de supuesto. Si la persona fuese el supuesto de naturaleza racional, no se convertiría por continuación con los demás trascendentales personales. En Dios, esa reducción es aún más inadmisibile”. *Antropología I*, 2ª ed., 210, nota 29.

ciente una “fenomenología existencial” como la de Heidegger. El método de Polo es “mudo”, pues el “hábito lingüístico” ha quedado atrás, por eso es preciso “traducir” lo encontrado —que no es lo real en cuanto pensado, sino en cuanto real— al pensar objetivo y, desde éste, al lenguaje.

Co-existencia no significa ser que se relaciona, ni relación subsistente, sino “ser dual”, pues no indica primariamente que está abierto a otros, sino a sí mismo, intimidad, y por eso abierto a Dios. A este respecto es muy ilustrativo el siguiente texto de Polo referido a la “relación” entre el hombre y la mujer pero que expresa bien lo que se trata de explicar: “el hombre y la mujer no son complementarios, porque entonces el ‘con’ del hombre sería la mujer y no es verdad; el ‘con’ del hombre es el hombre y el ‘con’ de la mujer es la mujer. Porque el hombre es ‘con’, puede unirse, si no, no. Pero no se unen según la complementariedad, porque entonces la unión sería el ‘con’ y no es verdad. El ‘con’ es cada cual y por eso se pueden unir”⁵. En este sentido la persona (humana) no “puede” abrirse, coexistir, relacionarse, etc., sino que “es” apertura, y por eso no es, no existe, sino que es coexistencia, co-existe.

Pero no es el Verbo. La co-existencia no indica conocimiento propio, autopoiesis, sino al contrario: carencia de réplica; es un ser abierto interiormente, intimidad, al que le falta su propio ser, no porque esté “hueco”, sino porque no lo conoce, no lo encuentra (no “se” encuentra, cabría decir). Por eso la persona humana es el “adverbio”, pues sólo en el Verbo, en Dios, sabrá quién es; sólo en el Hijo sabrá que es hijo.

Lo dicho no significa que el hombre esté mal hecho, que carezca de la integridad que le debería corresponder. Al contrario, la carencia de réplica es su co-ser, lo que impide que sea frustración pura, nihilidad existencial. La carencia de réplica es su apertura a la trascendencia, su elevación, su destinación: libertad como dependencia creada, no “ser” sino “será”, búsqueda. Coexistencia es, pues, filiación, pero no como Verbo sino como adverbio, ser *además*.

1.2. *Buscar y dar*

Como la persona humana carece de réplica —de identidad—, la intimidad, la “apertura interior”, debe volverse “apertura hacia dentro”: debe buscar, pero no fuera sino en su mismo ser —co-ser—: si no ve, tiene que buscar; y debe hacerlo dentro porque tiene que ser su mismo ser, que es coexistencia, quien oriente dicha búsqueda, ya que la réplica no falta sino que tiene

5. *Persona y libertad*, 145.

que existir y tiene que estar, de algún modo, presente, precisamente porque ella —la persona— es coexistir, no soledad. Si la persona existiera sola sería contradictoria, absurda, porque no sería co-existencia. Por eso insiste tanto Polo en que la soledad es el peor mal; la soledad puede darse, pero no nativamente sino porque el hombre renuncie a la búsqueda.

La persona humana, por tanto, no sabe quién es; o mejor, sabe que debe llegar a saberlo y cómo puede llegar a ello. Pero ahora es preciso dar un paso más. Coexistir no es conocerse, reconocerse, o lograr la autoconciencia. Todas estas nociones son, referidas a la persona, contradictorias, pues la aislarían, impedirían la coexistencia. Coexistir es estar “constitutivamente” abierto a otra persona, de la que espera que le “diga” quién es: la luz transparente que es el intelecto personal debe ser iluminada porque ella no alcanza nunca su tema, ya que éste le trasciende. Por eso afirma Polo que “buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo”⁶. Por lo mismo, “si el propio conocimiento arrancara de sí reflexivamente, el hombre no conocería nunca a Dios. Sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce”⁷. A esto hay que añadir, como hace Polo en la última frase citada: “pero ese conocerse le es dado por Dios según la elevación del *lumen gloriae*”; es decir, se trata de un don —otro más— que le será otorgado por una elevación que supera su “naturalidad” (empleando la terminología clásica)⁸.

Un paso más significa que el conocimiento de uno mismo gracias al “decir” de otra persona, es también un don. La persona humana es puro don gratuito: ella es el don recibido, objeto de una pre-dilección, creada a imagen y semejanza de Dios. Pero, “si ser creado es un don, a la criatura le corresponde, ante todo, aceptarlo —es decir, aceptar ser—. Ahora bien, la aceptación del propio ser se traduce inmediatamente en dar, pues si entregar el ser —cuya aceptación somos— no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo... A su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación

6. *Antropología* I, 2ª ed., 218, nota 40.

7. *Antropología* I, 2ª ed., 218, nota 42.

8. “El conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios y, por tanto, supera al que la persona alcanza de sí por sí. La demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como *co-actus*. Esto es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como *co-actus* o co-existencia no es realmente idéntica”. *Antropología* I, 2ª ed., 124.

divina”⁹. Suspendida la búsqueda de réplica, le sucede la búsqueda de aceptación.

Al hombre se le dirá quién es si acepta el don que él mismo es y corresponde a dicho don, es decir, cuando llegue a ser (“será”), cuando su don sea aceptado (si es rechazado quedará en tinieblas). ¿Cuál debe ser el don con el que debe corresponder? Ante todo hay que tener en cuenta que “la aceptación divina dota a la ofrenda humana de un valor superior al que de suyo tiene. Por eso, aceptar es el refrendo del don humano, sin el que no significaría apenas nada”¹⁰. Aun así, es preciso preguntarse por la naturaleza del don: ¿qué debe donar la criatura humana al Creador? No vale cualquier don; el don debe ser la expresión y la manifestación del ser personal humano, o sea, su vida (de ahí que Polo distinga entre el viviente (la persona) y la vida (la esencia)). “Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia”¹¹. O de un modo más directo: “la coexistencia carece de réplica, pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica”¹².

¿Qué le falta al hombre? Le falta Dios. Como criatura, no puede ser sin Dios. Con más precisión: es hijo, y en cuanto hijo requiere un Padre. Por eso debe decirse que al hombre no le falta nada sino que coexistirá sólo si reconoce y acepta su condición de hijo y corresponde a la predilección del Padre. Así es como es el adverbio del Verbo.

Polo, con su concisión característica, pero también con la precisión de quien ha *alcanzado* el ser personal, lo expresa así: “la persona es el acto de ser segundo que se alcanza como coexistencia o como intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva. Por eso es libre, y su conversión con los otros trascendentales antropológicos se ha descrito como continuación según búsqueda, es decir, como cierta futurización, la cual es activa de acuerdo con la libertad. Como dije, esta observación puede expresarse con la siguiente fórmula: el co-acto de ser humano *no es*, sino que *será*”¹³. El intelecto personal y el amar donal no son, por eso, “facultades” o potencias operativas, sino “trascendentales” personales que se convierten, según un orden, con el co-ser. No es fácil evitar los términos y los conceptos propios de la metafísica a la hora de hablar del ser personal; y tampoco es posible “inventar” otros,

9. *Antropología* I, 2ª ed., 210.

10. *Ibid.*, 2ª ed., 214.

11. *Ibid.*, I, 2ª ed., 215.

12. *Ibid.*, II, 1ª ed., 81.

13. *Ibid.*, I, 2ª ed., 202.

porque, al hacerlo, se “cosificaría” aquello de lo que se está hablando. Ya se ha dicho que una “fenomenología” no es adecuada. El ser personal no consta de sustancia y accidentes, ni de facultades; tampoco hay causas, ni siquiera formales. ¿Cómo expresarse entonces? Sin duda es más acertado hablar de luz: luz transparente y luz iluminante; pero no luz en sentido físico, sino en su sentido auténtico, es decir, como conocimiento. Por eso, en las dualidades humanas, empezando por la coexistencia, Polo distingue siempre entre el método y el tema: el acto y lo alcanzado por dicha luz. En concreto, refiriéndose a la “búsqueda” propia del ser personal humano, afirma: “trocar en búsqueda es enteramente compatible con la transparencia, pues es la búsqueda de réplica, y en esto reside la orientación. La transparencia creada se describe como *limpidez*. Lo que llamo limpidez es el *a través* de la transparencia, es decir, la luz atravesada de luz... Su carácter de co-acto es la limpidez de su *a través*, y no lo que Aristóteles llama *nóesis nóeseos nóesis*, ni lo que Hegel llama síntesis”¹⁴.

Más explícito es este otro texto: “la persona a la que también llamo el *núcleo del saber*, es luz en la luz, es decir, la transparencia. Sin la transparencia intelectual no es posible hablar de intimidad como apertura hacia dentro... A su vez, también el dar y el aceptar han de ser transparentes: el dar está íntimamente abierto a la aceptación... En esto reside la distinción entre estos dos trascendentales humanos: la búsqueda intelectual no requiere completarse en el nivel de la esencia. No obstante, estos dos trascendentales se convierten en virtud de la transparencia”¹⁵. Se está hablando, por tanto, de actos —métodos— y temas, los cuales a su vez son también métodos que no carecen de tema.

1.3. *El amar donal*

¿Qué es entonces el amar donal? Todo don es gratuito pues, de lo contrario, no es un don; el amar es el acto, la luz que ilumina al receptor, no para iluminarlo, sino para unirse a su luz, para que la luz transparente sea más luciente, luz en la luz. Amar no es, en este sentido, dar algo, sino dar-se: “especialmente en el donar puro, el dar es real dando, por lo que el dar se da, o lo que es igual, dar es darse”¹⁶. Polo lo explica así: “se dice que amar es trascendental o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto de ser es dar. Nótese que si el acto de ser en su sentido más alto no sig-

14. *Ibid.*, I, 2ª ed., 208.

15. *Antropología I*, 2ª ed., 216.

16. I. FALGUERAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, 65.

nificase dar, sería un trascendental cerrado. En estas condiciones, el primer trascendental no podría convertirse ni con la verdad ni con el bien. De ordinario se sostiene que la verdad y el bien son trascendentales relativos, y no el primer trascendental, que sería absoluto. De acuerdo con mi propuesta, si el primer trascendental no está abierto —y esa apertura es el dar—, no podría convertirse ni con la verdad ni con el bien. Dicho de otro modo, la conversión de los trascendentales metafísicos no se entiende sin la apertura que se descubre en antropología¹⁷.

Evidentemente el hombre no puede iluminar a Dios porque le trasciende; tampoco puede hacerlo con los otros hombres pues la coexistencia con ellos es esencial, no personal. Por eso, el amar donal implica la constitución del don, el cual será aceptado o no; dicha aceptación o rechazo es el juicio. Y el don, no personal sino esencial, es la propia vida, que es la manifestación del ser personal humano.

Propiamente, el dar humano no es otra cosa que la aceptación del don de su ser, pues dicho don puede ser rechazado: “debe quedar claro que aceptar no es menos que dar. Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, sólo porque Dios se digna aceptarlo, el dar creado no se frustra¹⁸”.

Amar no es, pues, un impulso o atracción, ni un deseo o apetito, sino la aceptación y correspondencia del don divino —del propio ser—, como gratuito: la aceptación de la filiación, el reconocimiento de la dependencia respecto de Dios, ante la que el hombre se somete libremente por ver en ella la benevolencia y el amar divino. De este modo se comprende lo que añade Polo: “a la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*”¹⁹.

La consecuencia de lo que acaba de exponerse es que, propiamente, no debe hablarse de fin o causa final de la persona humana. Las causas pertenecen al orden predicamental, a la esencia del universo físico, incluida la causa final, y el hombre no pertenece a dicha esencia. Y el fin se refiere al objeto poseído por la operación intelectual, o al término de la tendencia voluntaria, pero ambas —la inteligencia y la voluntad— pertenecen a la esencia del hombre, y aquí estamos hablando de la persona. Polo prefiere hablar, para evitar estos equívocos, de destinación: la persona humana no está finalizada sino destinada a corresponder a Dios, o sea, a amar donalmente al Creador.

17. *Antropología* I, 2ª ed., 211.

18. *Ibid.*, 2ª ed., 211.

19. *Ibid.*, I, 2ª ed., 211, nt. 32.

“En la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental. El amar como trascendental personal es también superior al bien trascendental y, por consiguiente, el amor como acto voluntario es superior a la fruición del bien”²⁰.

Constituir el don corresponde a la actividad de la esencia del hombre, pero no se debe olvidar que el don no es una “cosa”, “algo” que dar, sino la propia vida: “cuando se destina la entera actividad humana como don adecuado a la divinidad, nuestra existencia adquiere sentido donal, nuestra vida biológica, nuestro producir y nuestro donar imperfecto son mediados donalmente por el destino mismo, y alcanzamos una perfección que está por encima de nuestras posibilidades naturales, obteniendo para nosotros y para los demás la plenitud de la vida y de la libertad. Tal plenitud de vida y de libertad, a la que estamos *donalmente llamados por el destino*, sólo puede, pues, ser alcanzada por la aceptación de la *mediación* donal perfecta del destino mismo”²¹.

Vivir la vida como don debe ir precedido y acompañado de la adoración; dar a Dios no es, estrictamente, un acto que “merezca” la aceptación divina, pues el don, en sí mismo considerado, carece de valor. Es valioso, suficiente, por así decir, porque es aceptado. Por eso, el amar es, ante todo, adorar, ya que “la adoración es el reconocimiento de que Dios no se limita a crear a ‘mí’ persona y de que podía no haberla creado. Por eso, en la adoración el yo desaparece, o se incluye en ella. Y, también por eso, de la adoración depende la advertencia del ser extramental. Más aún, la adoración reconoce que Dios podría no haber creado sin dejar por ello de ser Dios. En suma, la adoración se dirige a Dios en tanto que sin más es Dios: se adora sólo a Dios. En este sentido, puede decirse que el significado de la palabra *Dios* sólo se descubre estrictamente en adoración. Dios significa sólo Dios: sólo Dios es Dios (la noción de Absoluto no sirve para expresar a Dios descubierto en adoración; en adoración Dios no significa ni siquiera Trascendencia, sino sólo Dios)”²². Dicho de otro modo: Dios no “merece” correspondencia por ser mi creador, sino por ser Dios.

20. *Ibid.*, I, 2ª ed., 213.

21. I. FALGUERAS, *Crisis y renovación*, 69.

22. *Antropología*, I, 2ª ed., 213, nt. 36.

2. El querer y el bien

2.1. La extensión de la libertad a la esencia

Términos como “hábito innato”, “luz transparente”, “luz iluminante”, etc., son usados continuamente por Polo y, sin embargo, apenas tienen antecedentes históricos con el sentido que él les da. Ya se ha dicho que la antropología trascendental evita los términos (y más aún los conceptos) propios de la metafísica. La “segunda creación” no es física y por eso tiene que renunciar al empleo de nociones como causa, naturaleza, sustancia, accidente, etc. Quizás se piense que, de este modo, es imposible seguir a Polo, comprenderle, pero ocurre justamente lo contrario, si bien, en un primer momento, dé lugar a un cierto desconcierto y a la conclusión de que “esto no se entiende”.

Teniendo en cuenta lo que acaba de decirse quizás sea asequible comprender el siguiente texto: “la dependencia de la esencia no es una deducción lógica —trascendental—, ni el análisis predicamental de la persistencia, sino un proceder superior al orden causal. Ni siquiera las nociones de emanación o de participación son válidas para enfocar el proceder esencial desde dentro, o sea, según la extensión de la libertad. En suma, propongo que la libertad se extiende de acuerdo con los hábitos que proceden de la persona y que se ramifica siguiendo la dualidad de la sindéresis”²³. Sabiendo que la libertad trascendental es la actividad de la coexistencia²⁴, la cual, por carecer de réplica, ha de “buscar”, es más fácil comprender cómo debe entenderse la esencia del hombre una vez que, como se ha dicho, la búsqueda, aunque orientada, no encuentra, y ha de dar paso al dar: “la esencia es la *manifestación* de la persona. En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar*, que indica su depender del intelecto personal; a *aportar*, que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”²⁵.

La búsqueda y el dar carecen de eficacia, por así decir, a nivel personal; por eso, las luces transparentes han de “mirar”, han de suscitar luces iluminantes que encuentren, aunque lo encontrado no sea, obviamente, lo que se busca. Es decir, la persona ha de dar un rodeo, ha de descender a su esencia,

23. *Ibid.*, II, 11, nt. 2.

24. “La libertad es el trascendental antropológico que se convierte más directamente con la co-existencia, puesto que es la actividad del co-acto de ser personal”. *Ibid.*, II, 13.

25. *Ibid.*, II, 11.

ha de manifestarse, iluminar, aportar y disponer de lo que no es ella ni Dios, de modo que, coexistiendo con otras personas humanas y con el mundo físico, pueda, a través de esa mediación, encontrar y dar. Polo lo expresa así: “si la búsqueda se omite, la libertad se retira hasta el dar y de ahí procede el hábito de los primeros principios. Si se omite también el dar, procede la esencia humana, es decir, la constitución del don humano”²⁶. El recorrido hacia el destino es largo, no es un logro inmediato, porque toda la creación, también el universo físico, contribuye a que la persona constituya el don esencial: “la co-existencia es silenciosa, pero la persona humana no se conforma con el silencio, sino que busca y se manifiesta. La manifestación es la victoria potencial, o esencial, sobre el silencio. La búsqueda de réplica es trascendental, y de su carencia surge la manifestación esencial, que no lo es”²⁷.

En la tradición aristotélica, en la que la antropología es una filosofía segunda, la esencia humana está formada por la unión del alma y el cuerpo, de una forma y una materia, de causas, por tanto. Polo evita hablar del alma porque las causas son propias de lo físico. La esencia del hombre, para él, es un hábito innato —la *sindéresis*— del que proceden las potencias (no facultades) espirituales, ya sea suscitando temas en cascada (inteligencia) o aportando dones (voluntad). Siempre, por tanto, hablando de luz, pero ahora de luces iluminantes. En la terminología de Polo, la *sindéresis* se bifurca en *ver-yo* y *querer-yo*: dos iluminaciones distintas porque distintos son sus temas.

2.2. *Persona y yo*

Aparece aquí, por primera vez, el “yo”, algo así como un “sujeto” o supuesto, una cierta entidad de la que hasta ahora era posible prescindir. ¿Qué sentido tiene el yo? De entrada, antes de añadir matizaciones, el yo es la *sindéresis*, o, como dice Polo, el “ápice” de la esencia humana, no la persona. Pero no puede ser el “sujeto” entendido como persona. El problema surge porque “el yo no es inferior a las operaciones cognoscitivas. Por eso, mientras el pensador aristotélico no detecte la presencia mental como límite, extrapola el yo: es la versión del sujeto cognoscente como *entelekheia*. Para evitar que la extrapolación del sujeto comporte cosificación es preciso anticipar el sujeto a las operaciones cognoscitivas: se acude, entonces, a la idea de ‘mío’; dicha idea se intenta unir con la presencia mental: la presencia es del sujeto. Pero la idea de ‘mío’ sólo es válida respecto del objeto: el objeto

26. *Ibid.*, II, 238.

27. *Ibid.*, II, 12, nota 5.

es poseído por la presencia mental y no la antecede, pues ella es *a priori* respecto de aquél. El idealismo trata de resolver el problema identificando el sujeto con el objeto. De este vaivén reflexivo se sigue que la presencia es ‘lo más alto’: es la consagración hegeliana del límite mental”²⁸.

En las explicaciones tradicionales, ya sean clásicas o modernas, el sujeto —el yo— se “separa” del acto de conocer (y de querer) y se intenta captarlo “en sí mismo”, porque se da por hecho que es el centro, el origen, la causa, de sus operaciones. Aislar el yo, conocerlo al margen de que actúe o no, es el ideal de la antropología clásica, y ello porque él es “causa” de sus acciones. En cambio, “según mi propuesta, *ver-yo* no significa que *yo* sea el sujeto del *ver*: no cabe *yo* sin *ver*, y el *yo* no produce el *ver*. Tampoco se trata de que el *yo* deba *ver* para ser un verdadero *yo*. *Ver-yo* no es una fórmula conectiva sino un método coincidente con temas suscitados. Por tanto, no se dice que el *ver* y el *yo* se relacionen después de supuestos, de tal modo que su ser se desarrolle en la relación. La expresión ‘*ver-yo*’ no equivale a ‘*ser-yo*’, sino al ápice esencial de la co-existencia personal: la esencia humana es favor”²⁹.

‘Yo’, por tanto, no es la persona, ni una sustancia o sujeto, sino el método al que nunca le falta tema, es decir, es el acto que ilumina, no un acto transparente: “*ver-yo* y *querer-yo* son iluminaciones esenciales que se distinguen por su intensidad”³⁰. Pero como *ver-yo* suscita temas y *querer-yo* constituye los actos voluntarios, es posible el error de confundirlos con la persona, de que la sustituyan y de que, por tanto, el *yo* se confunda con la réplica que se busca. En este caso el *yo*, separado del *ver* y del *querer*, puede ser tomado como el “sujeto” de los propios actos, como un sujeto autónomo, autoconsciente y que se autoposee, “liberado” de la dependencia respecto del Creador: el *yo* sería el verdadero “sujeto”, el actor que representa el papel que él mismo elige. Esto es posible porque “buscar es el acto cuya potencia es el doble mirar; dicha potencia es la esencia suscitante y constituyente. En esto reside la distinción persona-yo. La potencia es la riqueza del acto, es decir, su manifestación; riqueza significa aquí capacidad de mirar de quien busca. No es admisible un buscar completamente privado de mirar, pero en la criatura buscar y mirar son distintos, porque la esencia no subsiste”³¹. Cabe, pues, el error de mirar al margen del buscar; en este caso mirar pierde la “orientación” de la búsqueda y parece ser “dueño” de su acto.

28. *Ibid.*, II, 50.

29. *Ibid.*, II, 60.

30. *Ibid.*, II, 213.

31. *Ibid.*, II, 215-216.

Como veremos, la esencia debe “regresar” a la persona, ya que el don esencial debe integrarse en la estructura donal. Ahora bien, “este regreso comporta la desaparición del yo, que es desplazado por la preeminencia de la persona, lo que se corresponde con la lucha ascética contra el egoísmo”³², es decir, con el reconocimiento de que lo constituido es un don que debe ser entregado, no algo así como una posesión propia, egoísta. En definitiva: la persona no es un yo porque no es autónoma, ni es autoconciencia, ni se autopoiese; la persona humana no es un yo porque depende radicalmente de Dios, y esa dependencia es filial: es hijo.

2.3. *La voluntad*

¿Qué ilumina la sindéresis? La sindéresis es dual: en cuanto depende del intelecto personal, ilumina; en cuanto que depende del amar donal, constituye los actos voluntarios. No son dos actos separados o independientes entre sí sino que *querer-yo* es el término superior de esta dualidad. Polo lo explica así: “la distinción entre *ver-yo* y *querer-yo* no obliga a admitir dos yoes, ni dos potencias cognoscitivas o volitivas espirituales... Ya dije que la persona no es Polifemo; tampoco es bizca. La dualidad del ápice de la esencia no comporta dos almas, sino el proceder de la co-existencia, es decir, de la ademaseidad personal”³³; pero *querer-yo* es superior porque, “por así decir, *ver-yo* es un guía que se queda corto y se encomienda a lo voluntario sin acompañarlo hasta el final”³⁴. El “sentido” de la esencia del hombre no es otro que la constitución del don esencial.

La sindéresis mira y encuentra (*ver-yo*), y aporta temas a la voluntad. La voluntad, no lo sensible, es lo iluminado por *querer-yo*, por la segunda luz iluminante de la sindéresis. La distinción es importante pues *ver-yo*, en principio, mira hacia fuera, mientras que *querer-yo* no. *Querer-yo* ilumina una “potencia” incluida en la esencia del hombre, una potencia que es pura relación trascendental con el bien, no un apetito o una tendencia natural. La voluntad no “desea” el bien para ella misma, o para el yo, sino para lo otro: quiere, pero quiere más bien, más otro, más realidad para lo otro, más perfección. Esto se debe a que la voluntad es pura relación trascendental con el bien y no, primariamente, un apetito: la voluntad no está sometida o subordinada a lo otro, a lo querido, porque el “deseo” no es de lo “otro” sino de querer más; es decir, existe un equilibrio, una armonía entre el “objeto” de la

32. *Ibid.*, II, 115, nota 31.

33. *Ibid.*, II, 212-213.

34. *Ibid.*, II, 214.

voluntad y el acto voluntario: la voluntad no es “egoísta” sino que juega a favor de lo otro: “cuanto más alto es el querer más desea... *Tender* significa dualidad acto-bien, es decir, dos realidades congruentes que no se equilibran estáticamente, sino en tanto que a más querer más bien... El acto es bueno de acuerdo con el equilibrio dual descrito, de manera que el bien no se le adscribe *a priori* ni el acto es defraudado por su ausencia”³⁵.

No es ésta, sin duda, la noción clásica de la voluntad y lo voluntario, porque aquí no se dice que la voluntad es el “apetito racional”, sino pura relación trascendental con el bien. La voluntad es tendencia en cuanto que un querer que no aspire a querer más, que no *tienda* a querer más, se extingue. Si no fuera así, “la subordinación desequilibrada del deseo sería una obediencia servil, y no una obligación libre. Nietzsche tendría razón: la intención de otro albergaría el resentimiento”³⁶. Dicho brevemente: el querer es libre.

Potencia pasiva pura quiere decir que la voluntad no actúa por sí misma, no es, de entrada, activa, y ha de ser activada por la *sindéresis*. Así es como ha de entenderse su iluminación y su *verdadear*. Conviene no olvidar que en antropología no es adecuado hablar de causas, ni siquiera de formas: las formas y las causas formales deben dejar paso a las luces. Ser iluminado es ser activado, y *verdadear* es manifestarse, actuar. Esto es lo que ocurre con la voluntad, que no es una potencia activa ni una facultad, pues en ese caso habría que admitir que actúa por sí misma, *per se*. La voluntad es una relación trascendental con el bien, no según la causa eficiente, sino según el fin: quiere el bien, pero, como se ha dicho, no para sí: quiere más otro.

2.4. *La libertad de la voluntad*

Por ser pasiva y porque su “naturaleza” consiste en ser pura relación con el bien, la voluntad no es libre: su “naturaleza” es querer y, por tanto, quiere. La libertad llega a la voluntad por los hábitos, dice Polo; la libertad trascendental se vierte, por así decir, en “ladera”, desciende hasta la esencia. La libertad trascendental es la actividad de la búsqueda, que en la esencia “encuentra”, aunque lo encontrado no sea la réplica; en este caso encuentra lo otro y quiere más otro. En concreto, “es claro que todo acto voluntario cuya intención de otro sea limitada no puede aquietar el querer. Según esto, la libertad en el querer es el estar abierto a querer-más. No se trata de la li-

35. *Ibid.*, II, 208. “Una relación persona-bien exclusiva o no respaldada por la persona vendría a ser un egoísmo trascendental”. *Ibid.*, I, 2ª ed., 160, nota 26.

36. *Ibid.*, II, 208, nt. 233.

bertad de elección, que sería querer más medios pero no el incremento del querer. El perfeccionamiento del querer se requiere para que la persona no quede para siempre insatisfecha”³⁷.

Como ya advirtiera santo Tomás, la *voluntas ut natura* no es libre; la libertad aparece en la *voluntas ut ratio*. Aunque esta terminología no sea apropiada en antropología trascendental, sí es cierto que la libertad alcanza a la voluntad cuando ésta quiere algo concreto, algún bien presentado por la razón práctica. Pero la voluntad no es la inteligencia: un acto voluntario “detenido”, limitado, es un acto por así decir “acabado”, un acto que ya no actúa. Esto es lo peculiar de la voluntad como potencia pasiva pura, que “en tanto que la intención de otro equivale a la intención de bien, querer-más significa querer *aumentar lo otro en el ser*. La intención de otro no agota el ser; lo otro, el bien, se pone en el ser en virtud de la intención de otro del acto voluntario. Ahora bien, con ello no se aumenta la alteridad del ser en cuanto tal, sino la intencionalidad del querer”³⁸.

La libertad de la voluntad se manifiesta en la intensificación del acto voluntario: “la curvatura de la voluntad es congruente con la intencionalidad peculiar de los actos voluntarios. Un acto de querer recae sobre otro en el modo de querer mejor. Ésta es la inquietud de la voluntad que no puede aquietarse más que en el absolutamente otro”³⁹. Si querer el bien es lo propio de la voluntad, querer-querer-más, en cambio, es un incremento libre del querer en el que está implicado el yo y, a través del yo, la persona, la libertad trascendental. Concretamente, “*ver-yo* deja fuera, pero no atrás, la potencia por estar desprovisto del poder de saturarla. *Querer-yo* sólo la deja fuera al coincidir con el bien. En rigor, la potencia nunca es completamente superada porque ello conllevaría que la esencia humana no se distinguiera realmente de la persona”: en el conocimiento objetivo ni la inteligencia ni el yo aparecen: lo presente es el objeto; en cambio, en el acto voluntario la persona y el yo, por decirlo así, “aparecen”, se implican, porque el acto no puede quedar detenido; por eso, “los actos voluntarios no coinciden entre sí, sino que se empujan de tal modo que su impulso pasa de uno a otro —*querer-querer-más*—. Saturar la potencia es el poder de constituir el acto siguiente... Ese poder es la urgencia de no fijarse, esto es, de no desfuturizar el futuro”⁴⁰. Ahora bien, querer el bien es, por seguir con la terminología clásica, lo “natural”, lo no libre, pero querer-querer se debe a la libertad porque el nuevo

37. *Ibid.*, II, 204.

38. *Ibid.*, II, 202.

39. *Ibid.*, II, 203.

40. *Ibid.*, II, 236-237.

acto de la voluntad ha de ser suscitado por la *sindéresis*, o sea, porque “el yo tiene que comprometerse en el quiero para que el querer sea; el yo tiene que constituir los actos que comportan intención de otro. Sin esa constitución la intención de otro no es posible”⁴¹.

El acto voluntario no es, por sí mismo, un acto egoísta: no se busca el bien propio sino más otro, y en dicho acto interviene el yo e incluso la persona, pues “el incremento de la intención de otro es posible por la distinción entre las cosas y los seres personales. Propiamente hablando, sólo las personas son fines... Por tanto, los actos cuya intención de otro son las personas exceden la *voluntas ut ratio*”⁴².

Las virtudes voluntarias no se adquieren de un modo mecánico o automático, por la sola repetición de actos; la libertad llega a la voluntad mediante las virtudes porque éstas se adquieren insistiendo en querer el bien, haciendo posible que la voluntad crezca, aumente su capacidad de querer. En cierto modo, el crecimiento de la voluntad coincide con el de la virtud, ya que “una virtud se ‘convierte’ en otra atendiendo a la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere”⁴³.

La voluntad, por consiguiente, no es un “apetito”, una tendencia espontánea, sino que ha de ser constituida como potencia y, una vez constituida, ha de ser respaldada en cada acto por la *sindéresis*. “La espontaneidad condena la voluntad a la soledad. En cambio, por depender de la *sindéresis*, la relación trascendental con el bien comporta que el amor respalda la intención de otro... Por consiguiente, la libertad es personal y no sólo una propiedad de la voluntad. Al poner la libertad en la persona, se ha de desechar la idea de espontaneidad voluntaria. Es preciso admitir que el despliegue de lo voluntario es constituido por la *sindéresis*”⁴⁴.

Una consecuencia de lo que acaba de decirse es que la voluntad no queda nunca “arrebataada” por el bien, no es arrastrada a querer; los actos voluntarios son siempre queridos e incrementados libremente. Para querer, por así decir, hay que proponérselo; una vez que se ha constituido el primer acto voluntario, los siguientes han de constituirse libremente, porque no se desencadenan “natural” o espontáneamente: “el bien justifica quererlo, cualquiera que sea, y exige un acto voluntario. Para elegir un bien se requiere querer elegir (mejor: *querer-yo* elegir). Para disfrutar el bien también hace falta

41. *Ibid.*, II, 199.

42. *Ibid.*, II, 181-182.

43. *Ibid.*, II, 180.

44. *Ibid.*, II, 124.

querer. Querer es un irreductible, aunque en el hombre pertenece a su esencia y no al acto de ser personal. Asimismo, el querer es incrementable, pues el acuerdo de la voluntad consigo es curvo (querer-querer, significa *querer-querer-más*). Lo que comporta el aumento de la intención de otro⁴⁵.

2.5. El “retorno” de la esencia a la persona

No independizar la voluntad, no entenderla como autónoma o espontánea, no entender la libertad de la voluntad como autodeterminación, no sólo evita muchos errores acerca de la libertad, sino que no desvincula a la voluntad de la persona, no la aísla. El acto de la voluntad no es autosuficiente, “queriendo” no se logra la felicidad, el bien supremo, etc., sino que “querer-más se resuelve en amor. Pero si el amor es la misma perfección de *querer-yo*, esa perfección no está simplemente vinculada con la razón práctica. Buscar, en rigor, es no detenerse en sí mismo. El carácter curvo de la voluntad no es un círculo reflexivo, porque su intención es de otro, y querer mejor es querer-más otro. Para caracterizar la búsqueda suelo emplear el término *destinación*, porque estimo que significa más que mirar al fin. Dicho de otro modo, detrás del bien está el amor. Descubrir el amor es vislumbrar a Dios. El amor requiere correspondencia; sin ella, el otro no es suficientemente otro. Por tanto, el querer aumentar lo otro en el ser no consiste en el afán de identificarse con el ser, sino que es la manera como el amor tiene que ver con el ser. La correspondencia, aunque no sea actual, se puede esperar. El amor unilateral es cosificante. Es preciso un acto mejor que descubra que el amor es una donación recíproca⁴⁶.

Es clásica la caracterización del amor como querer el bien para otro y, por tanto, como salida de uno mismo, como lo contrario del egoísmo, es decir, de buscar el propio bien incluso a costa de los demás. Pero todo esto requiere relacionar la voluntad con la persona y no entenderla como un apetito o deseo hacia la propia felicidad. Los intentos de “explicación” de esta realidad, las “teorías”, se han multiplicado, pero no pueden ser plenamente coherentes porque no es posible compatibilizar el deseo de la propia felicidad con el amor a los demás y a Dios. En cambio, al depender de la persona, queda claro que “la *fruitio*, en todo caso, es una parte del amor. Es posible que algunos entiendan que es suficiente la felicidad, la posesión del bien. Pero de esta manera no se tiene en cuenta la persona⁴⁷.

45. *Ibid.*, II, 144-145.

46. *Ibid.*, II, 204-205.

47. *Ibid.*, II, 203-204.

Si no se persigue la *fruitio*, ¿cuál es, por así decir, el fin, el objeto, de la voluntad y del querer? Aislada de la persona, la voluntad carece de sentido, habría que entenderla como un apetito natural carente de libertad. Pero la esencia humana es la manifestación de la persona, el disponer mediante el que la persona, al coexistir con otras personas humanas y con el universo, constituye el don con el que corresponder a la predilección divina.

Sólo la persona es fin; sólo ella puede ser amada por sí misma, sólo ella es buena. El querer, por tanto, busca el bien ajeno, es un don; por eso, “según su propia índole, la tendencia voluntaria no es un proceso al infinito, sino algo así como el regreso de la esencia a la persona: un regreso muy distinto tanto del neoplatónico como del hegeliano, puesto que no mira a una identificación de la esencia con el co-ser, sino a la integración del amor esencial en la estructura donal de la persona”⁴⁸. La voluntad no logra nunca su fin, no quiere nunca suficientemente, porque el don ha de ser aceptado, y sólo la aceptación hará de él un verdadero don: la medida del amor no depende de quien da sino de quien acepta, por eso “la felicidad no es separable de la correspondencia amorosa”⁴⁹ ya que, si no hay correspondencia, tampoco hay propiamente don.

La intensidad del querer puede aumentar sin que exista un máximo, un límite, por eso el acto voluntario es siempre finito; en estas condiciones podría pensarse que siempre se quedará corto, en el sentido de que no será una verdadera manifestación de la persona. No es así porque “en los actos voluntarios más intensos, el yo cede el paso a la persona”⁵⁰, es decir, en esos casos no es la *sindéresis* —*querer-yo*— la que constituye el acto voluntario sino la misma persona. En definitiva, a la pregunta “¿en qué sentido se posee el bien?”, hay que responder: “en ningún caso debe confundirse el acto con lo otro, porque así se pierde la tensión del equilibrio deseante. Conviene hablar de unión proporcionada por la correspondencia: amarse como amante precisamente por saberse amado, puesto que sólo así el amor del otro no está obligado a destruirse. Y esto es la culminación de la felicidad. La unión es la

48. *Ibid.*, II, 115, nota 31.

49. *Ibid.*, II, 115, nota 31.

50. *Ibid.*, II, 199, nota 216.

mutua aceptación. De este modo se completa la estructura donal según una *circumincessio* medida por lo que es posible a la esencia de la persona humana”⁵¹.

Rafael Corazón González
Doctor en Filosofía
Profesor de Enseñanza Secundaria
e.mail: rafcorazon@hotmail.com

51. *Ibid.*, II, 208.